

Híbridos y puros. La institucionalización de la filosofía andaluza (1963-1990). Un enfoque sociofilosófico

Hybrid and pure. The institutionalization of the andalusian philosophy (1963-1990). A socio-philosophical approach

Francisco Vázquez García
*Universidad de Cádiz**

RESUMEN

En este trabajo se trata de dilucidar por una parte el perfil sociológico de los filósofos andaluces en el periodo situado entre el Tardofranquismo y la Transición. Para ello se establece un concepto relacional de "filósofo andaluz", alejado de los análisis de esencia y que pondera la propiedad de haber nacido o haber desarrollado su trayectoria profesional en Andalucía en relación con otros atributos sociales, como los explorados en el libro *La Filosofía española. Herederos y Pretendientes (1963-1990)*. Se demuestra entonces el perfil predominantemente "académico" de los filósofos "andaluces" en esa etapa. Por último, se analizan las trayectorias de los principales agentes involucrados en la institucionalización universitaria de los estudios de filosofía en nuestra región,

* Este trabajo se ha realizado gracias a la financiación de la Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación, dentro del proyecto "Vigilancia de fronteras, colaboración crítica y reconversión: un estudio comparado de la relación de la filosofía con las ciencias sociales en España y Francia (1940-1990)", referencia FFI2010-15196 (subprograma FISO). Una primera versión de este trabajo, titulada "¿Existe un perfil sociológico del 'filósofo andaluz' entre el postfranquismo y la Transición?", se presentó en las XI Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico, celebradas en Granada entre el 20 y el 22 de marzo de 2013. Agradezco a José Luis Mora y a los organizadores de este Congreso su amable invitación y acogida. Agradezco asimismo las oportunas sugerencias de los informantes que evaluaron este artículo y que han permitido mejorarlo respecto a su primera redacción.

mostrando la matriz disposicional que caracteriza a los profesionales de la filosofía en cada uno de los centros considerados: Sevilla, Granada y Málaga.

PALABRAS CLAVE: Sociología de la filosofía, Andalucía, filosofía española.

ABSTRACT

In this work it is meant to elucidate on the one hand the sociological profile of the Andalusian philosophers in the period between the last years of Franco and the Transition. This establishes a relational concept of Andalusian philosopher, away from the analysis of essence, and ponders the property of having been born or having developed his professional career in Andalusia in relation to other social attributes, such the explored in the book *The Spanish philosophy. Herederos y Pretendientes (1963-1990)*. It shows the profile predominantly academic of the Andalusian philosophers at that stage. Finally, we analyze the trajectories of the main agents involved in the institutionalization at the University of the studies of philosophy in our region, showing the dispositional matrix that characterizes professionals of philosophy in each of the considered centers under analysis: Seville, Granada and Malaga.

KEY WORDS: Sociology of philosophy, Andalusia, Spanish philosophy.

DEL ANÁLISIS DE ESENCIA AL ANÁLISIS RACIONAL

Uno de los mayores riesgos que afronta el investigador en el terreno de las ciencias históricas lo constituye su familiaridad y cercanía con el universo que va a estudiar (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1983: 26). El hecho de haber formado parte de ese paisaje e incluso de conocer personalmente a algunas de las figuras que lo componen desliza en el estudioso una falsa sensación de proximidad e inmediatez, como si bastara el relato autobiográfico de la experiencia vivida para reflejar la realidad tal como esta se produjo.

Se impone entonces una redoblada vigilancia para luchar contra los embrujos del lenguaje, descartando a la vez los fantasmas explicativos que acompañan al “análisis de esencia” y la flojera epistemológica que consiste en tomar las propias explicaciones indígenas que circulan en los mundos académicos como moneda corriente.

En el primer caso y al aludir al “filósofo andaluz”, se prescindirá de todo lo que evoque la existencia de un “carácter”, un “talante” o un “genio” andaluz, supuesta esencia¹ que se reflejaría en las teorizaciones de los pensadores nacidos en esta región, desde Séneca hasta Javier Muguerza. Las proposiciones sobre los “filósofos andaluces”, tomadas en este sentido –como las que Menéndez Pelayo formulaba a propósito de los filósofos o los científicos “españoles”– valen tanto como las predicaciones acerca del actual rey de Francia².

Tampoco se entrará a discutir la noción misma de “filosofía”, tarea que, en estos casos, acaba convirtiéndose en un ejercicio policíaco a fin de separar a los “auténticos filósofos” –donde el comentarista suele incluir a sus afines– de los falsarios –donde en unos casos el estigma caerá sobre el excesivamente escolar o académico, y en otros sobre los meramente “ensayistas” o “literatos”. Se trata de evitar la “falacia esencialista” (Bourdieu, 1995: 422) propia de las definiciones clásicas de lo filosófico, sustituyéndola por el análisis histórico de un sistema de relaciones, la institución filosófica, cuyas estructuras existen al mismo tiempo en las cosas (la distribución de los centros de enseñanza e investigación, la jerarquía de las disciplinas y los objetos simbólicos, etc.) y en los cerebros. Este espacio de la filosofía se identificará con el campo de la filosofía universitaria, esto es, con el microcosmos de los profesionales de la filosofía (Chamizo, 1988).

Esta voluntad de evitar los fantasmas del esencialismo se extenderá también a la noción misma de la “cultura andaluza” como si se tratara de una realidad *sui generis*³, conformada por un depósito de constantes más o menos transhistóricas

¹ Como ha señalado Bourdieu (1995: 423), el “análisis de esencia” crea un trascendente histórico que lleva a olvidar las condiciones sociales de la producción y reproducción de las disposiciones y esquemas clasificatorios que constituyen los agentes. Una crítica al concepto de “carácter nacional” y a su papel explicativo en Bourdieu y Passeron (1970: 171, 220).

² Bourdieu (1993: 62). No se trata en ningún caso de descalificar la inestimable empresa de Menéndez Pelayo para restaurar el legado de la filosofía elaborada en España, sino de cuestionar el argumento esencialista utilizado en esta tradición historiográfica. Ejemplos de esta evocación de una “esencia” de la “filosofía andaluza” lo proporcionan De Castro (1891) y Ortega Muñoz (2000: 111-125), que señala diez caracteres específicos de la “filosofía andaluza”. No obstante, en su descripción, que invoca el “genio de nuestra raza”, De Castro (1891: 131), lo andaluz aparece fusionado con lo español.

³ Un concepto no esencialista de la identidad cultural andaluza, que la especifica como proceso histórico peculiar caracterizado por una específica “superposición de temporalidades”, puede encontrarse en Moreno Navarro (2012: 65).

e identificables desde la era de la romanización hasta la de Internet⁴. No se apelará por tanto a una “teoría de Andalucía”, sea en la estela de la elaborada por Blas Infante (“el genio andaluz”) (Infante Pérez, 1915: 37-49) Ortega y Gasset (la “vitalidad mínima” del andaluz) (Ortega y Gasset, 1983: 117-118) o de la sugerida por los que invocan la “receptividad” (Peñalver Simó, 1981: 123), la “infinita plasticidad de ser” (Peñalver Simó, 1997: 49) o el “realismo” (Ortega Muñoz, 1982 y Ortega Muñoz, 2000: 114) como atributos de la herencia cultural andaluza. Entendemos que este proceder, consistente en identificar rasgos generales obtenidos por un juego de analogías más o menos “salvajes”, debe ser reemplazado por la construcción precisa e idealtípica de configuraciones históricas comparables⁵.

A este empeño por identificar una cultura andaluza reconocible en unos u otros atributos, no es ajeno sin duda el esfuerzo de una administración regional comprometida en romper la imagen tópica de Andalucía, una representación forjada en parte por el trabajo de los viajeros románticos y difundida como un pastiche de pretensiones patrióticas o de reclamo turístico durante la Dictadura de Franco (Ortega Muñoz, 2000: 92-93). La propia legitimación de la política cultural auspiciada por la naciente administración autonómica obligaba a fabricar un “arte andaluz”, una “poesía andaluza”, una “ciencia andaluza” y, por qué no, una “filosofía andaluza”.

No se trata sin embargo de poner entre paréntesis la gigantomaquia esencialista (“carácter andaluz”, “cultura andaluza”, “filosofía andaluza”) para sustituirla, en el análisis del campo profesional de la filosofía, por la retórica conspirativa que los universitarios suelen utilizar en la explicación de su propio mundo. Este lenguaje indígena, dado a localizar “alianzas estratégicas” de “mandarines”, “complots” para colocar a éste o excluir al otro, se presta, además, a colapsar las diferencias entre la lógica del campo filosófico y la del campo político.

No se pretende desde luego olvidar el papel desempeñado por el poder académico o por el capital político en el mundo de la filosofía universitaria. Esta

⁴ Sobre la representación sustancialista y realista de la noción de “cultura” (“personalidad básica”) en la orientación norteamericana de los estudios sobre “Culture and Personality”, véase Bourdieu (2000: 280). Abellán (1979: 100), recurre sin embargo a esta noción de “personalidad básica” para perfilar la identidad de la filosofía española.

⁵ Sobre la diferencia entre “interpretación empíricamente fundada” e “interpretación libre”, Passeron (2006: 541); entre analogías “controladas” y “salvajes” o “empáticas” Passeron (2006: 46, 131 y 244-45).

tendencia, detectable en algunas panorámicas que pecan de un exceso de irenismo prudente (Chamizo, 1988), debe compensarse asignando a los recursos que hacen del filósofo profesional un *scholar*, o que le obligan a tomar posición política, su lugar correspondiente. Pero reconociendo siempre que en esta arena de combate, el capital por el que se lucha lo constituyen siempre los recursos filosóficos. Aquí se dan cita tres tipos de poder simbólico diferenciados en sus trabajos por José Luis Moreno Pestaña (Moreno Pestaña, 2008: 131 y Moreno Pestaña, 2013: 33-36): el reconocimiento académico, que se cifra en el capital institucional acumulado; el reconocimiento intelectual, que tiene que ver con la notoriedad filosófica asignada por los pares, y la autonomía creativa, que consiste en el diseño de dispositivos conceptuales fecundos y originales, que pueden ser utilizados por otros para renovar la tradición filosófica.

El objeto de nuestro análisis lo constituirá por tanto un espacio de relaciones examinado en una circunstancia histórica específica, que abarca aproximadamente entre la década final del régimen franquista y los tres lustros posteriores a la muerte del Dictador. Esta configuración histórica, el campo de la filosofía profesional⁶ española, explorado en otro lugar (Vázquez García, 2009), se examinará en relación con el siguiente problema: ¿en qué medida lo andaluz, entendido no como una esencia sino como una propiedad en un espacio de propiedades, marca un tipo específico, o al menos tiene efectos sobre una serie de trayectorias filosóficas dentro del universo considerado?; ¿en qué medida la vinculación a Andalucía se puede correlacionar con la presencia de determinadas disposiciones localizables en los productores y en sus producciones filosóficas?

Entiendo que la sociología de la filosofía, una disciplina reciente y al mismo tiempo pujante, cuyos instrumentos se vienen elaborando al mismo tiempo aunque desde tradiciones diferentes⁷, puede servir en este caso como

⁶ Por “filosofía profesional” entendemos exclusivamente la ejercida por los profesores universitarios de filosofía, ejerzan o no su docencia en Facultades de esta disciplina.

⁷ Se puede distinguir una tradición francesa, ligada a la escuela sociológica de Pierre Bourdieu (Pinto, Boschetti, Fabiani, Soulié); una tradición angloamericana, vinculada a la sociología de los rituales de interacción (Randall Collins) o a la nueva sociología de la ciencia (Martin Kusch), y una tradición alemana, el análisis de las constelaciones filosóficas, practicada por Dieter Heinrich y sus discípulos (Muslow, Stamm). Dentro del equipo de investigación radicado en la Universidad de Cádiz, tratamos de instaurar una tradición española que apunta a la construcción de una historia social de la filosofía de raigambre orteguiana, actualizando críticamente el concepto de “generación”.

herramienta de objetivación para dar cuenta de las peculiaridades, los sesgos, las carencias y los desafíos de la profesión filosófica en nuestra tierra.

¿QUÉ ES UN FILÓSOFO ANDALUZ?

La vinculación con Andalucía como atributo eficiente en el campo filosófico profesional entre el tardofranquismo y la Transición⁸ puede especificarse, a su vez, en un espacio de tres propiedades. En primer lugar estarían los filósofos nacidos en Andalucía pero que han desarrollado su trayectoria profesional fuera de esta región. En segundo lugar se encontrarían los nacidos en Andalucía y cuya trayectoria profesional se ha realizado básicamente en esta región. El último cuadro del espacio estaría constituido por aquellos filósofos no nacidos en Andalucía pero cuya trayectoria se ha desarrollado principalmente en las instituciones filosóficas de esta demarcación.

⁸ El estudio de la transición política española cuenta ya, como es sabido, con un volumen de bibliografía especializada muy considerable. A los sociólogos y politólogos, que encabezaron la exploración de este territorio, se han unido tardíamente, pero decididamente, las investigaciones de los historiadores. El debate acerca del modo de conceptualizar este transcurso de un régimen autoritario o Dictadura a otro de naturaleza democrática, se remonta casi a los mismos años del proceso. Se ha hablado de “evolución pactada” y de “ruptura pactada”; unos han pretendido dar cuenta del fenómeno viéndolo como consecuencia directa del proceso de modernización económica y de renovación social –con la formación de unas nuevas “clases medias”– auspiciado durante el desarrollismo. Otros rechazan este argumento tildándolo de economicista y hacen hincapié en la presión ejercida por la oposición antifranquista, especialmente por la contestación obrera, estudiantil e intelectual. Los enfoques metodológicos son igualmente variados y van desde la crítica de las ideologías hasta el psicoanálisis pasando por la teoría de juegos (Fuentes Aragonés 2006 y Sánchez González 2007). Por nuestra parte, entendemos la “transición filosófica” como un proceso que tiene su temporalidad específica y que afecta a un campo relativamente autónomo respecto al universo político. Teniendo en cuenta la incidencia que, para la apertura a las corrientes filosóficas internacionales, supuso en España el Concilio Vaticano II (1963) y el valor simbólico que representó la publicación de la revista *Isegoría* (1990), órgano de un Instituto de Filosofía del CSIC refundado y plenamente receptivo a las tendencias de la modernidad filosófica, situamos entre esas dos fechas la cronología del periodo estudiado. Véase Vázquez García, 2009.

Cruzando este espacio triple con la muestra de cincuenta filósofos españoles que seleccionamos en nuestro trabajo *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)* (2009), nacidos entre 1927 y 1955 y añadiendo además la que, dentro del mismo proyecto de investigación seleccionó nuestro compañero José Luis Moreno Pestaña, relativa a otra muestra de 50 filósofos españoles nacidos entre 1900 y 1927, se obtiene la población sometida a estudio. La técnica utilizada para seleccionar a esos autores es similar a la empleada por Randall Collins (Collins, 2005: 60-61). Se ha escogido la población basándose en su “notoriedad intelectual”, esto es, en la frecuencia de aparición de los nombres propios en un amplio conjunto de obras de referencia (panoramas generales de la filosofía española reciente, diccionarios, números monográficos de revistas, libros de homenaje, estados de la cuestión, antologías). Una vez establecido el ránking de nombres, se diseñaron informes individualizados de cada filósofo con datos relativos a su capital académico, intelectual, político, edad, origen geográfico, trayectoria escolar y procedencia social⁹.

En *Herederos y Pretendientes* se realizó el análisis cualitativo de la población correspondiente al complejo generacional más reciente. Actualmente está en fase de publicación un artículo¹⁰ donde tratamos de validar cuantitativamente,

⁹ Obviamente no tenemos espacio para reproducir aquí, ni siquiera en anexo, este material. Sólo el referido a los 50 filósofos profesionales del segundo periodo considerado, abarca más de 800 páginas. En cada ficha se incluyen variables externas, referidas al espacio social de procedencia, y variables internas, referidas a propiedades específicas del mundo intelectual. Variables internas: edad de acceso a la Cátedra; cargos académicos ocupados; editorial de preferencia; elemento dominante del Capital Cultural; libros traducidos a otras lenguas; número de tesis dirigidas; número de Citas ISI; países extranjero de formación; premios recibidos y tipo de producción (escolar, ensayística, erudita). Variables externas: sexo; clase social; colegio de formación; experiencia política; experiencia religiosa; experiencia mediática y procedencia geográfica. Las fuentes utilizadas para obtener estos datos han sido de procedencia muy diversa: memorias, biografías, números monográficos o textos de homenaje, diccionarios de filósofos españoles, informaciones biográficas y curriculares incluidas en bases de datos, webs personales u oficiales, testimonios de discípulos o de personas próximas. En algunos casos hemos consultado directamente a la persona concernida, bien de forma oral o por correo electrónico.

¹⁰ Este trabajo, titulado “Sociología del campo filosófico español entre el franquismo y la transición democrática: una validación cuantitativa”, actualmente en curso de

recurriendo a la técnica del análisis de correspondencias, las hipótesis planteadas en el mencionado libro.

En ese estudio en curso, se distribuye la población de referencia examinándola en primer lugar a partir de variables sociales externas al campo filosófico: sociodemográficas (sexo, clase social), educativas (colegio donde se estudió), políticas (experiencia en la militancia o tomas públicas de posición), de presencia mediática y religiosa (ponderando la experiencia adquirida en organizaciones de perfil religioso). En segundo lugar se tienen en cuenta las variables más directamente relacionadas con el capital filosófico: científico-intelectuales (especialidad, número de citas ISI, número de tesis dirigidas, país de formación, premios obtenidos y año de acceso a la cátedra); administrativas (cargos universitarios ocupados) y editoriales (libros traducidos, editoriales de preferencia y tipos de producción). En total se han estimado los diecisiete indicadores que pueden advertirse en el Cuadro nº 1:

Cuadro 1

	Variables	Indicadores
Extra-filosófico	Socio-demográficas	Sexo, habitat, clase social
	Educativas	Tipo de colegio
	Políticas	Experiencia política
	De presencia mediática	Prensa, radio, televisión
	Religiosas	Experiencia religiosa
Filosófico	Científico-intelectuales	Especialidad, Citas ISI, Tesis dirigidas, País de formación, Premios obtenidos, Año de acceso a cátedra
	Administrativas	Cargos ocupados
	Editoriales	Libros traducidos, Editorial, Tipo de producción

Recogiendo de esta muestra aquellos agentes donde se verifica la propiedad de lo “andaluz”, en el triple sentido mencionado, y añadiendo a los del complejo

evaluación, se ha realizado en colaboración con Ildefonso Marqués Perales, profesor de Sociología de la Universidad Pablo de Olavide e investigador del Centro de Estudios Andaluces.

generacional más reciente los pertenecientes al complejo generacional anterior¹¹ (cuyo trabajo seguía siendo eficiente en el campo filosófico español entre el tardofranquismo y la Transición), se obtiene un cuadro (Cuadro nº 2) que permite calibrar la correlación de lo “andaluz” con la presencia de un determinado perfil de filósofo profesional.

Cuadro 2

Nacidos en Andalucía con trayectoria profesional fuera de Andalucía	Nacidos en Andalucía con trayectoria profesional en Andalucía	No nacidos en Andalucía con trayectoria profesional en Andalucía
-Miguel Cruz Hernández (n. 1920)	-Patricio Peñalver (1919-1992)	-Jesús Arellano (1921-2009)
-Antonio Millán Puelles (1921-2005)	-Mariano Peñalver (1930-2005)	-Rubio Carracedo (n. 1940)
-Manuel Garrido (n. 1925)	-Pedro Cerezo (n. 1935)	
-Emilio Lledó (n. 1927)	-Ramón Vargas-Machuca (n. 1948)	
-Oswaldo Market (n. 1927)		
-Javier Muguerza (n. 1936)		
-José Hierro (n. 1938)		
-Mercedes Torrevejano (n. 1941)		
-Navarro Cordón (n. 1942)		

¹¹ Sobre la distinción entre “complejo” (*Generationszusammenhang*), “situación” (*Generationslagerung*) y “unidad” generacionales (*Generationseinheit*), Mannheim (1993: 221-225), Gil Villegas (1996: 97) y (Mauger, 2009). La discusión metodológica sobre el concepto de “generación” merecería un desarrollo más amplio, del que no podemos ocuparnos aquí. Un análisis de la controversia sobre este concepto, a partir de su formulación orteguiana, puede encontrarse en Moreno Pestaña (2013: 85-126). En Vázquez García (2009: 19-23) hemos esbozado una crítica a ciertos usos simplificadores del “método de las generaciones” en la historia de la filosofía española contemporánea.

-José Luis Villacañas (n. 1955)		
---------------------------------	--	--

UN MICROCOSMOS BIPOLAR. INSIDERS Y OUTSIDERS

Para detectar este perfil es necesario tener en cuenta la estructura polar que escindía el microcosmos de la filosofía licenciada, al menos desde finales de la década de los cincuenta.

Las secciones de filosofía de las Universidades centrales de Madrid y Barcelona, el Instituto Luis Vives del CSIC y los centros de educación superior bajo tutela eclesiástica –como la Universidad Pontificia de Salamanca, la de Comillas o posteriormente la Universidad de Navarra, que dominaban en la vertiente temporal (académica) de la institución filosófica–, promovían un tipo de carrera y de perfil de filósofo que se ajustan bien al modelo del *insider*¹².

Con un origen social relativamente modesto y a menudo de procedencia rural, estos “oblatos” del mundo académico solían ser alumnos aplicados y con expediente académico ejemplar. Para la confección de sus tesinas y tesis doctorales, optaban por temas y autores de un canon ortodoxo que, a partir de la década de los sesenta, se amplió incorporando a los clásicos modernos y contemporáneos (Kant, idealismo alemán, Husserl, Heidegger). Por otro lado era frecuente en estos *insiders* la estancia de estudios en Alemania, en particular gracias a una beca del Instituto Luis Vives, y el paso por un centro de Bachillerato tras ganar las correspondientes oposiciones a cátedra. En general los *insiders* accedían pronto al funcionariado universitario, ocupaban cargos en la institución y solían caracterizarse por una producción de corte erudito o destinada al mercado escolar (manuales de filosofía para el bachillerato y la Universidad, antologías de textos, etc.). Frecuentaban raramente los medios de comunicación y las revistas intelectuales y publicaban en revistas profesionales y especializadas y en colecciones editoriales de proyección académica (como la “biblioteca hispánica de filosofía” en Gredos). Su respaldo simbólico lo constituía principalmente el conocimiento técnico de la Historia de la Filosofía,

¹² Se retoma aquí, modificándola, la distinción idealtípica entre filósofo *insider* y *outsider* utilizada por Gil Villegas (1996: 102-108). Esta distinción no se refiere a los “nódulos” o “unidades generacionales”, sino a las carreras individuales. Por otro lado, se trata de una categoría dinámica: un agente puede tener una formación inicial de *insider* y a partir de ella iniciar un movimiento (más o menos logrado) de reconversión que lo aproxime a la condición de *outsider*.

acompañado a veces de una familiaridad importante con los estudios teológicos. Este perfil se traducía en tomas de posición características, como el rechazo del ensayismo, la defensa de la “filosofía pura”, la defensa de los rituales académicos, el apego al comentario docto de textos o la lectura preferentemente internalista de los textos filosóficos.

El otro polo englobaba un tipo de docencia filosófica realizada fuera de las secciones de filosofía (y cuando tenía lugar en éstas, impartida en disciplinas jerárquicamente subordinadas, como Ética y Sociología, Estética o Psicología) e incluso al margen del espacio universitario. Esta práctica de la filosofía se concentraba en una red intelectual con fuerte presencia de orteguianos católicos y de falangistas zubirianos en vías de evolución ideológica hacia la izquierda, en un universo institucional que iba desde el Instituto de Humanidades y el Instituto de Estudios Políticos hasta la Sociedad de Estudios y Publicaciones, pasando por las asignaturas filosóficas presentes en las facultades de Derecho, Ciencias Políticas y Económicas, Filosofía y Letras (materias comunes) o la escuela de Arquitectura.

Aquí aparecían profesores con un formato diferente, de *outsider*; una procedencia social generalmente más elevada y de raíces urbanas; cierta preparación en ciencias sociales o en lógica y metodología de la ciencia, o bien contando con un importante capital artístico y literario; una trayectoria académica más irregular, mayor proximidad a los medios de comunicación y a las revistas intelectuales y una mayor proclividad hacia el ensayo e incluso hacia la creación literaria.

¿A cuál de estos dos perfiles se ajusta mejor la trayectoria idealtípica del “filósofo andaluz” en el triple sentido señalado? Sin duda predomina en esta población la singladura del *insider*. Aquí hay que tener en cuenta distintos factores.

En primer lugar, como es palpable, la mayor parte de los filósofos de la muestra hacen su carrera profesional fuera de Andalucía. La geografía bipolar de la producción intelectual y artística española, nucleada básicamente en Madrid y Barcelona durante el periodo que consideramos, es fundamental para entender esta circunstancia. En estas ciudades se concentraban las editoriales, las principales revistas y sociedades culturales, así como los medios de comunicación de mayor alcance.

Desde el punto de vista de la institución filosófica, la actividad docente e investigadora, afincada en las secciones de filosofía de las Universidades centrales de Madrid y Barcelona o en el Instituto Luis Vives del CSIC, se limitaba, casi hasta el arranque de la década de los setenta, a estos enclaves. De hecho, hasta

1960 sólo podían leerse tesis doctorales de filosofía en la Facultad madrileña. Sólo la descentralización universitaria, ligada a la paulatina descentralización administrativa iniciada a partir de la Transición, y en un contexto de crecimiento exponencial de la población estudiantil (Vázquez García, 2009: 33-46), empezará a dotar a la región andaluza de infraestructuras institucionales para la filosofía¹³.

Los jóvenes bachilleres de esta tierra que en la época mencionada se interesaban por cursar estudios filosóficos, tendían mayoritariamente a matricularse en la sección madrileña, aunque desde finales de la década de los 60, con la apertura de la especialidad en otras Universidades (Autónomas de Madrid y Barcelona, Valencia y Navarra), la inscripción comenzó a diversificarse. Hasta la segunda mitad de la década de los setenta no se crean las secciones andaluzas de Filosofía en las Universidades de Granada (1974-75), Sevilla (1977-78) y Málaga (1978-79)¹⁴. Salidos de un medio provinciano, con redes editoriales y periodísticas casi inexistentes en ese ámbito o de alcance meramente local, los andaluces con vocación filosófica profesional estaban abocados a convertirse en “oblatos” (Bourdieu, 2001: 214-216) de la institución académica.

El estudiante de Filosofía procedente de esta región sureña se emplazaba en una posición semejante en muchos aspectos a la condición colonial (Bourdieu, 1993: 21). Andalucía era una de las regiones menos desarrolladas del país, origen de una emigración masiva, a partir de la posguerra, hacia los núcleos industriales del Norte y especialmente de Cataluña y más tarde hacia Europa Central. Su acento dialectal, ridiculizado, y sus manifestaciones culturales, intensamente folclorizadas y convertidas en pastiches patrióticos, sólo podían ser fuente de estigmatización. Aunque la norma lingüística y cultural se ha relajado respecto a su funcionamiento en épocas más imperiales, esto sigue siendo válido hoy en día, cuando las andaluzas que figuran en las series televisivas hacen de criada “graciosa”, del mismo modo que los negros figuran como bufones. Aspirantes a peritos en la disciplina fundadora y jerárquicamente superior en el árbol de las ciencias, pero provistos con un habla y una hexis corporal que los condenaba a ser inferiorizados, los andaluces aspirantes a filósofos vivían de un modo tenso su relación con la institución filosófica. La estrategia más habitual a la hora de resolver este desgarramiento consistió en la “hipercorrección”, interiorizando

¹³ Sobre la carencia de estas infraestructuras y el círculo vicioso que establecía (imposibilidad de cursar estudios filosóficos en la región y restricción del mercado ocupacional para los filósofos profesionales), Chamizo (1988: 141-142).

¹⁴ Véase <http://www.ugr.es/~filosofia/historia.htm> y <http://webdeptos.uma.es/filosofia/2/22.html>, consultadas el 4 de febrero de 2013.

máximamente los valores canonizados por la filosofía universitaria y encontrándose así dominados por la propia estructura de dominación que regía en el campo. Esto, que vulgarmente se conoce como “la fe del converso” da cuenta del predominio de las carreras de *insider* entre los filósofos andaluces del periodo.

Aunque en algunos casos estos neófitos habían nacido en un entorno urbano y sus familias de procedencia habían acumulado un relevante capital cultural tanto escolar (pertenencia a generaciones de titulados universitarios) como extraescolar (impregnación en la lectura de los clásicos de la literatura, frecuentación del arte legítimo, aprendizaje de idiomas y viajes al extranjero), en su mayoría se trataba de varones jóvenes¹⁵ procedentes de distintas fracciones de las clases medias¹⁶, a menudo de origen rural,¹⁷ a veces con una carrera previa de seminaristas y que accedían por primera vez, dentro de la tradición familiar, a los estudios universitarios. Se trataba en general de licenciados con un excelente expediente académico, que habían recibido becas durante su periodo de formación y también como postgraduados y que realizaban sus tesis doctorales sobre una temática preferentemente ceñida a la jerarquía establecida por el canon (por ejemplo Metafísica e Historia de la Filosofía antes que Ética o Estética o idealismo alemán antes que empirismo anglosajón).

ADSCRIPCIÓN NODULAR E INEXISTENCIA DE PENSADORES VANGUARDISTAS

¹⁵ Mercedes Torrevejano es la única mujer que aparece en la muestra. Frente a otras carreras de Letras (Filología Hispánica, Filologías Modernas, Historia del Arte e incluso Historia), la de Filosofía se consideraba poco apta para “mujeres”, cuya femineidad se ajustaba poco a la “dureza del concepto” (Pinto, 2007: 54-55).

¹⁶ Combinando relaciones de propiedad, de conocimiento y de mando obtenemos las siguientes clases sociales: grandes propietarios, profesiones liberales, pequeños funcionarios (maestros, administrativos), pequeños propietarios y obreros. Esta división está basada en la clasificación HISCO que es un sistema taxonómico diseñado para referirlo a ocupaciones dadas en circunstancias históricas. (Leeuwen, Maas y Miles, 2002). En la muestra indicada, de un total de 15 casos encontramos 2 hijos de gran propietario rural; 6 de padre de profesión liberal (catedrático de Universidad, médico, diplomático, oficial del Ejército, aparejador); 2 de pequeño funcionario (maestro) y 5 de pequeño propietario.

¹⁷ 9 nacidos en localidades de menos de 30.000 habitantes, frente a 7 nacidos en localidades con más de 50.000 habitantes.

Una instancia aún más reveladora de la preeminencia del perfil de *insider* entre los filósofos andaluces la constituye su “nódulo” de pertenencia. Un “nódulo” o “unidad generacional” es un grupo constituido por relaciones de maestro-discípulo dentro de un mismo “complejo generacional”¹⁸, manejando el material de la experiencia compartida de manera distinta a la de otros grupos pertenecientes a dicho complejo. En el libro *Herederos y Pretendientes*, he diferenciado entre los nódulos de la “red oficial”, esto es, la que dominaba la vertiente académica o temporal de la institución filosófica, y una “red alternativa”, intelectualmente más reconocida, pero dominada en la vertiente temporal. Pues bien, el modelo del *insider* se localiza en los nódulos filosóficos de la red oficial, incluidos aquellos que iniciaron un movimiento de renovación en la década de los 60.

En efecto, esta red perdió pronto su hegemonía intelectual, a pesar de iniciarse en ella un proceso de renovación que dio lugar a dos nódulos representantes de la ortodoxia académica. Por una parte el núcleo opusdeísta –susceptible de ser denominado, con más rigor pero más restrictivamente, como “círculo de *Arbor*”– que a la altura de 1965 contaba con catedráticos en casi todas las secciones españolas de Filosofía, aunque su centro visible lo constituía la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra (fundada en 1962) y su órgano principal el *Anuario Filosófico* editado desde 1968 por este organismo. A este enclave pertenecían filósofos como Leonardo Polo, Millán Puelles o Jesús Arellano. Su proyecto puede ser entendido como una tentativa para realizar una filosofía rigurosa y desideologizada, ensamblando la pureza formal de las categorías escolásticas con injertos procedentes, en su mayor parte, de la fenomenología de Husserl. Se trataba de “asimilar” los aspectos más formales de la modernidad filosófica preservando un fondo de contenidos tradicionales. En cierto modo practicaban una suerte de “taxidermia” intelectual: disecar el legado tomista utilizando una piel fenomenológica.

Por otra parte, a comienzos de los años 60, autores como Sergio Rábade, procedentes también de la red oficial, van a proponer una renovación del canon textual. Hasta entonces éste había estado compuesto casi en exclusiva por el

¹⁸ Un “complejo generacional” está conformado por los individuos que ocupan una localización generacional (posición temporal en la que tienen cabida los individuos que, dentro de un mismo espacio cultural y geográfico, comparten la misma edad) similar, compartiendo un campo de experiencia, un destino común que les impele a participar activamente en los movimientos sociales e intelectuales de una determinada situación histórica (Mannheim, 1993: 221, 225 y Gil Villegas, 1996: 97).

tronco que iba desde Platón hasta Santo Tomás pasando por Aristóteles y secundariamente San Agustín, de modo que la exposición de la filosofía moderna se presentaba como un decadente catálogo de errores que sólo cabía refutar. Autores como Rábade en la Universidad de Madrid, y posteriormente Fernando Montero Moliner, en la Universidad de Valencia, aun siendo ideológicamente muy dispares, defendieron una redefinición del canon textual, incorporando la filosofía moderna desde Descartes hasta Heidegger, pasando por los empiristas, Kant, Hegel y Husserl.

Junto al academicismo ortodoxo del Opus y de los rabadianos, comienza a configurarse, a finales de los años 60 un academicismo heterodoxo que hace valer una filosofía de factura netamente universitaria y con un alto grado de tecnicismo, pero cuyas referencias teóricas ya no están conformadas ni por una escolástica disecada de fenomenología ni por una glosa hermenéutica del canon renovado. Lo que se afirma es, por un lado, un “materialismo académico” nucleado en la Universidad de Oviedo en torno a Gustavo Bueno y un “análisis filosófico” practicado en Valencia por Manuel Garrido y sus discípulos. Los órganos respectivos de estos dos nuevos grupos filosóficos serán la revista *Basilisco* (1978) y la revista *Teorema* (1971).

Mientras tanto, la red alternativa, en la que predominaba el perfil del *outsider*, comenzó a dar frutos. En primer lugar, tomando a López Aranguren como líder carismático y a Javier Muguerza como líder organizativo, se fue conformando en la segunda mitad de los años 60 un nódulo sumamente activo y extendido, donde podían diferenciarse tres polos. Se reconoce en primer lugar un polo donde prevalecía el capital religioso, de modo que el proyecto de “ensanchar” la razón, que singularizaba en general al núcleo de Aranguren –una racionalidad distante a la vez del dogmatismo escolástico y del cientificismo positivista– se concretaba en una propuesta de carácter escatológico. Los autores que la formulaban –contando en general con disposiciones religiosas muy arraigadas– combinaban las aportaciones de las “teologías radicales” y de un marxismo leído a partir de Kant o de Hegel –especialmente filtrado a través del legado utópico de Ernst Bloch y de la Escuela de Frankfurt– para producir un discurso donde cristalizaba la “esperanza” en la reconciliación de los contrarios que desgarraban la razón y mantenían al hombre en una postración alienada. En este polo escatológico convergían las trayectorias de filósofos vinculados al Instituto Fe y Secularidad o a la recuperación actualizada de Hegel y de Kant en clave emancipatoria o al redescubrimiento del pensamiento hispánico y hebreo. Los nombres de Álvarez Bolado, Gómez Caffarena, Ramón Valls, Pedro Cerezo, Adela Cortina, José Luis

Abellán, Cirilo Flórez o Reyes Mate, se pueden identificar con esta subunidad generacional.

En un área intermedia, el capital religioso cedía su prioridad al capital científico. Éste podía identificarse con la competencia en la lógica simbólica y el análisis lingüístico, pero también con un saber vinculado a las ciencias sociales y jurídicas. La calificación de “científico” no debe llevar a la identificación de este sector filosófico con una mesnada defensora del positivismo o del cientificismo. Se trataba en cambio de rechazar, al mismo tiempo, el dogmatismo metafísico y el cientificismo autosatisfecho, haciendo valer la función crítica de una racionalidad científica capaz de autoilustración. Aquí comparecía, por ejemplo, el proyecto de Javier Muguerza en *La Razón sin Esperanza*: una razón analítica utilizada para desenmascarar el añejo dogmatismo escolástico y para evitar autocríticamente que el propio análisis filosófico se convierta en la filosofía oficial de un franquismo tecnocrático. Aquí se emplazaba también la utilización de la historia y la sociología del derecho por parte de Elías Díaz, buscando franquear la alternativa entre el iusnaturalismo y el positivismo jurídico. A estos nombres habría que añadir los de Alfredo Deaño y José Hierro Pescador, autores vinculados al mismo tiempo a *Revista de Occidente* y al legado orteguiano (a través de la figura de Paulino Garagorri) y forjados en la tradición de la filosofía analítica. Revistas como *Sistema* –fundada en 1973 por un grupo de intelectuales afines al socialismo y dirigida por Elías Díaz– y *Teorema* –órgano del nódulo de Garrido muy frecuentado por los analíticos de la Autónoma de Madrid– sirvieron para expresar las perspectivas filosóficas de este sector. Por otro lado esta región científica constituirá asimismo el punto de llegada de otros pensadores venidos de otras regiones, como Miguel Ángel Quintanilla, procedente del grupo de Salamanca (Cruz Hernández) y de los aledaños del nódulo de Bueno y pronto convertido en primer animador (gracias al diccionario que coordinó) de la red alternativa; lo mismo cabe decir de su discípulo Vargas-Machuca, de Celia Amorós –procedente del nódulo valenciano regido por Garrido– y de Manuel Cruz –más joven, vinculado simultáneamente a Emilio Lledó y más indirectamente al círculo de Sacristán. Los casos ya mencionados de Peces-Barba, Rubio Carracedo, Javier Sádaba y Victoria Camps, ejemplifican la incorporación de algunos cristianos procedentes del polo escatológico en el sector agnóstico y más escéptico asociado al polo científico. Aquí también terminará desembocando la trayectoria de Javier Echeverría, un autor inicialmente incluido, como se verá, en otra región del continente arangureniano.

El tercer sector del nódulo de Aranguren estaría formado por un polo luditrágico, donde tendería a prevalecer la posesión de un capital vinculado al conocimiento de la literatura y a la familiaridad con las artes plásticas. García Calvo en Madrid y José María Valverde en Barcelona, serían los mentores respectivos de esta región filosófica. Aquí se advierte también la pretensión de ampliar el marco de una racionalidad confinada en los estrechos límites de la ciencia y la tecnología, rechazando al mismo tiempo todo intento de subordinar el ejercicio de la razón a la dogmática religiosa o al marxismo doctrinario. Por este motivo en algún momento –particularmente en los primeros años setenta– este polo se presentó como una cuarta vía, alejada al mismo tiempo de la escolástica, del científicismo analítico y del escatologismo marxista. Se entendía que la actividad de la razón pasaba por el encuentro y la acogida de una alteridad irreconciliable. En este sentido, frente a las escatologías reconciliadoras, se admiten los límites y la futilidad de la existencia, pero al mismo tiempo, frente a las estrechas miras del científicismo y la filosofía analítica, se albergaba la voluntad de traspasarlos. En la medida en que la religión y la ciencia se empeñaban en domesticar esta alteridad sometiendo su resistencia a un fundamento estable y luminoso, ambas quedaban descartadas como experiencias filosóficas cruciales. Ésta se encontraba en el arte, que da cabida a lo Otro –la locura, la embriaguez, la pérdida de la individualidad, el mito, lo místico, lo siniestro, lo mágico– de la razón sin abolir su diferencia radical. El artista es la figura que encarnaba a una razón ambivalente, pues capta lo pleno pero en formas huidizas. Aquí se emplaza el grupo neonietzscheano distribuido entre un enclave barcelonés y otro vasco-madrileño.

Junto a este vasto “nódulo de Aranguren”, que llegará a ser dominante en los años 80, hay que referirse a otro nacido también de la red alternativa. Se trata del “nódulo Sacristán”, constituido en torno al filósofo barcelonés, y que combinaba una epistemología de referencias analíticas y unos planteamientos ético-políticos vinculados al marxismo. Su punto de partida fue el *Collectiu Crítica de Barcelona*, constituido a mediados de los años 70. Las revistas que vertebrarán este grupo verán la luz a finales de esa década. Se trata de *Materiales* y de *Mientras Tanto*. Los autores situados en la órbita de Sacristán suelen tener una fuerte relación con las ciencias sociales y una sólida formación epistemológica, además de implicarse activamente en el campo político. Aquí destacan filósofos como Jacobo Muñoz, Francisco Fernández Buey, Toni Doménech, Ramón Capella, Manuel Cruz, Félix Ovejero, Jorge Riechman y José María Ripalda.

¿Dónde se situaría el elenco de filósofos andaluces que hemos mencionado? De entrada se advierte la coexistencia, en nuestra selección, de dos estratos

generacionales diferentes. El primero constituido por los nacidos aproximadamente entre 1919 y 1930; el segundo constituido por los nacidos entre 1930 y 1950. Llama la atención por una parte la importante presencia de filósofos vinculados a dos núcleos relevantes de la red oficial: el círculo de *Arbor* y los discípulos de Rábade y Montero Moliner. En el primer grupo encuadramos a Millán Puelles, Jesús Arellano, Oswaldo Market, Patricio Peñalver y Mariano Peñalver. En el segundo emplazamos a Juan Manuel Navarro Cordón, Mercedes Torrevejano y José Luis Villacañas. En total estos pensadores componen la mitad de la muestra presentada¹⁹. Figura también Manuel Garrido, iniciador de un nuevo núcleo, el valenciano, pero cuya trayectoria guarda también una clara filiación con el círculo de *Arbor*, pues tuvo como mentores universitarios a Leopoldo Eulogio Palacios (1912-1981) y a Rafael Calvo Serer (1916-1988), forjador de ese grupo (Vázquez García, 2009: 134-135). Fue precisamente en esa etapa cuando se produjo su acumulación primitiva de capital académico.

En el ámbito de la red alternativa, de herencia zubiriana y en menor medida orteguiana, encontramos en primer lugar al malagueño Miguel Cruz Hernández (Cruz Hernández, 1988; Azanza Elio, 2000; Lozano, 2010)²⁰. Arabista, filólogo de carrera y profesor de Psicología durante muchos años, este Catedrático de Fundamentos de Filosofía en la Universidad de Salamanca (desde 1950) se ajusta menos al perfil de “filósofo puro” que los mencionados en el párrafo anterior.

¹⁹ Un ejemplo del predominio de la red oficial sobre la red alternativa en el ámbito de la filosofía andaluza del periodo señalado, se encuentra en el índice de participación de autores andaluces en el *Diccionario de filosofía contemporánea* que editó en 1976 Miguel Ángel Quintanilla. Esta obra ha sido considerada como la más representativa –casi el manifiesto– del nuevo complejo generacional. Pues bien, de los 55 autores de las distintas “voces” que intervinieron en ella sólo 6 son nacidos en Andalucía, es decir, apenas un 11 %. De nuestra muestra participaron Javier Muguerza, José Hierro y Ramón Vargas-Machuca (Quintanilla, 1976).

²⁰ Pese a sus vínculos joseantonianos, Cruz Hernández mantuvo también fuertes vínculos con Calvo Serer y el grupo de *Arbor*, hasta el punto de que Pérez-Embid (cuando Cruz-Hernández ejercía como docente en la Universidad de Granada) lo consideró el “embajador intelectual de *Arbor* en el mundo granadino” (Díaz Hernández, 2008:168). Esto prueba, como ha señalado Moreno Pestaña (2013: 80-81), la necesidad de relativizar el supuesto antagonismo entre los falangistas de Laín y los opusdeístas de Calvo Serer.

Por su parte, el hispalense Emilio Lledó²¹, hijo de un militar del Ejército Republicano, represaliado al terminar la Guerra, cursó Filología Clásica, se formó principalmente en Alemania bajo el magisterio de Gadamer, aunque durante su carrera universitaria estuvo influido principalmente por Julián Marías (Muñoz y Martín, 2011: 153). Participó también, durante el curso 1950-51, en un seminario organizado por Aranguren, que lo introdujo también en las Conversaciones Católicas de Gredos (López Aranguren, 1989: 11-12). Obtuvo la condición de catedrático en 1958, aunque con dificultades (Mindán Manero, 2004: 165). En el futuro, Lledó mantendría muy buenas relaciones con Aranguren y con sus discípulos²². En la década de los sesenta, ya como catedrático de Filosofía en la Universidad de Barcelona, respaldó a Manuel Sacristán y a sus continuadores. Pese a estos vínculos, Lledó, tal vez por su preparación junto a un pensador tan universitario como Gadamer, mantuvo un perfil de filósofo mucho más académico que Aranguren o Sacristán²³; pasó por la docencia de Bachillerato, ha colaborado relativamente poco en la prensa y siempre ha destacado como especialista en filosofía griega y filosofía del lenguaje.

Finalmente, el conjunto formado por Javier Muguerza, José Hierro, Pedro Cerezo y, en menor medida, Rubio Carracedo y Ramón Vargas-Machuca, puede integrarse en la unidad generacional liderada por Aranguren. Esta, como se ha dicho, puede dividirse en tres polos: racionalista (donde primaba el capital científico o lógico-lingüístico); religioso (por la importancia de los recursos teológicos) y luditrágico (donde prevalecía el capital artístico y literario). Pues bien, como hemos mostrado en otro lugar (Vázquez García, 2009: 185-87), la deferencia hacia los valores escolares y académicos decrece a medida que uno se desplaza del polo racionalista hacia el polo artístico. En los dos primeros casos el estilo está muy marcado aún por la impronta académica (predominio de la monografía de investigación y del ensayo universitario sobre el ensayo mundano, escasa intervención en los medios de comunicación) y predomina el modelo del “alumno aplicado” sobre el del “alumno brillante”.

²¹ De algunos filósofos no estudiados con detalle en Vázquez García (2009), se ofrece aquí una breve descripción de su trayectoria. Para los restantes, remitimos al mencionado libro.

²² Sobre la movilización de distintos filósofos del nódulo de Aranguren con ocasión del “caso Lledó”, Vázquez García (2009: 172).

²³ Emilio Lledó, en cierto modo, hizo de mentor universitario de algunos filósofos – próximos a los nódulos de Aranguren o de Sacristán – que en su momento mantenían una relación difícil con el mundo académico. De este modo dirigió las tesis doctorales de Jacobo Muñoz, Francisco Fernández Buey o Eugenio Trias.

Pues bien, no por casualidad, encontramos filósofos andaluces próximos al polo racionalista (Muguerza, Hierro, Vargas-Machuca) y al polo religioso (Cerezo, Rubio Carracedo), pero ninguno que pueda ser incluido en el polo luditrágico. El neonietzscheanismo español se difundió en dos núcleos: el catalán (Trías, Rubert de Ventós, Morey) y el vasco-madrileño (Gómez Pin, Savater, Echeverría), pero careció de representantes en Andalucía. La Academia se impuso aquí sobre la Bohemia, ese vanguardismo “dorado” que floreció entre Barcelona, Madrid y San Sebastián, impensable sin la existencia de tupidas redes de editoriales alternativas, prensa contestataria y espacios de sociabilidad donde coexistían los creadores más avanzados y el pensamiento más transgresor²⁴. Pedro Cerezo, durante su etapa en Barcelona y junto a su amigo Álvarez Bolado, ejerció su magisterio con Eugenio Trías, contribuyendo a entronizarlo, como si se tratara de un rito de consagración, en la comunidad filosófica española (Vázquez García, 2011: 63). Cerezo siempre ha estado en posesión de una vasta cultura literaria, pero su producción filosófica consiste principalmente en documentados y originales estudios sobre filosofía del siglo XX, en especial sobre la tradición intelectual española moderna y contemporánea, de la que es uno de sus mejores conocedores (Mora, 2010: 261-263). Mariano Peñalver, dotado desde muy joven con un relevante capital artístico, especialmente musical, más inclinado por el vanguardismo de la filosofía francesa que por el academicismo alemán, intentó desmarcarse, en su última etapa, de la confección de estudios de corte universitario; cultivó el aforismo y la columna periodística y mantuvo bastante relación con Fernando Savater (Hernández Guerrero, 2013). Sin embargo esta dimensión mundana apenas trascendió más allá del círculo de sus próximos. Siguió siendo reconocido como un especialista en hermenéutica contemporánea. Sin duda, la inexistencia en Andalucía de una potente plataforma de industria cultural, que permitiera servir de caja de resonancia a estas tentativas, bloqueó aquí el florecimiento de una vanguardia filosófica²⁵.

²⁴ Esto no significa que en capitales andaluzas de provincia como Sevilla, Granada, Málaga o Córdoba, no existieran esos círculos de artistas e intelectuales inconformistas, lo que sucede es que su fortaleza y repercusión fueron limitadas. Hernández Guerrero (2013: 45-46) sobre Mariano Peñalver en Sevilla; Castilla del Pino (2005: 179-182) y De Haro García (2010: 176-78) sobre los Aumente y la revista *Praxis* en Córdoba; Flórez (1978: 132-133) sobre el “colegio invisible” de Pedro Cerezo en Granada; Rodríguez (1999), sobre Juan Carlos Rodríguez y el grupo de “la otra sentimentalidad” en Granada.

²⁵ No hay que olvidar tampoco que Agustín García Calvo, uno de los principales maestros del grupo de neonietzscheanos, ejerció como profesor de griego, a

EL CONFLICTO DE LAS FACULTADES. REDES Y NÓDULOS DE LA FILOSOFÍA UNIVERSITARIA EN ANDALUCÍA

Esta bifurcación de redes y nodulos que estructuraba el campo filosófico español entre el tardofranquismo y la Transición es fundamental a la hora de dar cuenta del proceso de institucionalización de la filosofía en la región andaluza. Aquí se hace necesario, en primer lugar, hacer referencia a lo que se ha denominado “red oficial”, y en concreto a uno de los nodulos que llegó a acumular desde sus orígenes mayor poder académico en el ámbito de la filosofía universitaria española. Se trata del “grupo *Arbor*”. Impulsado por Rafael Calvo Serer desde la primera mitad de la década de los 40, este nódulo tuvo su foco de irradiación en el Departamento de Filosofía de la Cultura del CSIC, dirigido a la sazón por el mismo Calvo Serer.

Aunque no se puede identificar sin más el grupo de *Arbor* con el Opus Dei, es indiscutible que la vinculación de una parte importante de los colaboradores de este círculo con el mencionado Instituto Secular, desempeñó un papel decisivo en sus alianzas estratégicas, en las disposiciones de buena parte de sus componentes y en su potencial expansivo²⁶. Como sucede con la pertenencia a cualquier “institución total” (Goffman, 1994: 15-129) –como los Partidos Comunistas o las órdenes religiosas–, el ingreso temprano en ella acaba labrando el carácter y estableciendo conexiones sociales muy duraderas.

Para entender la institucionalización de la filosofía en Sevilla tras la Guerra Civil, es necesario tener en cuenta dos enclaves relacionados con el nódulo opusdeísta. En primer lugar la Cátedra de Fundamentos de Filosofía de la Universidad de Sevilla²⁷, ganada por Jesús Arellano en 1946²⁸. Se había licenciado con Premio

comienzos de los años 60, en la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla. Aunque aquí no parece haber dejado discípulos, el periodista Antonio Burgos equipara la polaridad García Calvo/ Arellano en las aulas de aquel momento a la polaridad de las “dos Españas” (Burgos, 2009). Aquí se puede mencionar también la fundación en 1985 de *Er. Revista de Filosofía*. Sobre los primeros años de esta publicación, Molina Flores (1989: 136-137).

²⁶ Aquí discrepamos del por otra parte excelente e imprescindible trabajo de Díaz Hernández (2008). Un buen ejemplo del modo en que la pertenencia a la Obra “imprime carácter” y perfila la trayectoria filosófica de sus miembros lo ofrecen los textos autobiográficos de Llano (2006; 2011).

²⁷ Esta plaza –antigua Cátedra de Metafísica– había sido ocupada antes de la Guerra Civil por José de Castro y Castro (1863-¿), hijo de Federico de Castro Fernández, que

Extraordinario por la sección de Filosofía de la Universidad de Madrid (1943), ejerciendo como profesor auxiliar de Lógica y Teoría del Conocimiento (el catedrático era desde 1944 Leopoldo Eulogio Palacios) y como colaborador del Instituto de Filosofía del CSIC (1943-1946) (S.A. 1992: 7-19). Su vinculación con el Opus Dei se remonta a 1940 (Díaz Hernández, 2008: 438).

El segundo enclave lo constituye la Escuela de Estudios Hispano-Americanos (EEHA), con sede en Sevilla. Fue fundada en 1942 para promover la investigación sobre Historia de América, pero por distintas razones sirvió también como caja de resonancia para la filosofía académica en la Universidad hispalense. Aquí resultan decisivos los vínculos de Jesús Arellano con dos miembros de la Obra: el ceutí Vicente Rodríguez Casado (1918-1990), Catedrático de Historia Moderna en la Universidad de Sevilla y fundador y director de la mencionada institución hasta 1959²⁹, y el onubense Florentino Pérez Embid (1918-1974), *alter ego* de Calvo Serer en Andalucía y secretario de la EEHA³⁰. Arellano desempeñó el cargo de Jefe de Investigación y Director del Seminario de Historia del Pensamiento Hispanoamericano en esta institución

a su vez la había ocupado hasta 1893. El tránsito de Castro a Arellano representa un proceso en curso que afectó a toda la Universidad española al terminar la Guerra: el reemplazo de los catedráticos institucionistas por los vinculados a las redes integristas del bando vencedor.

²⁸ La tesis doctoral de Arellano (sobre Platón) fue dirigida por Juan Zaragüeta, cuyas relaciones con Calvo Serer no siempre fueron fluidas hasta el punto de que este lo acusó de obstaculizar la carrera de varios filósofos, entre ellos el mismo Jesús Arellano (Díaz Hernández, 2008: 477). Sobre la oposición ganada por Arellano y el respaldo que recibió por parte de Ramón Roquer (1901-1978) y Víctor García Hoz (1911-1998), miembros del Opus Dei y bien conectados con Calvo Serer, Mindán Manero (2004: 166-168).

²⁹ No obstante Rodríguez Casado y su escuela de americanistas nunca estuvieron asociados al proyecto del grupo Arbor (Díaz Hernández, 2008: 246). Sobre su conexión con Arellano en el Colegio Mayor Guadaira, Illanes (2012: 80-81).

³⁰ Pérez Embid representaba además la disponibilidad de toda la plataforma de producción cultural vinculada al grupo Arbor: las revistas *Ateneo* y *Atlántida*, la colección Biblioteca del Pensamiento Actual, dirigida en Rialp por Calvo Serer, el Ateneo madrileño, presidido por el onubense entre 1951 y 1956. Pérez Embid desempeñó además numerosos e importantes cargos de responsabilidad política en la administración franquista hasta su fallecimiento, Díaz Hernández (2008: 42-43). Sobre la penetración cultural del Opus Dei a través de revistas como *Punta Europa* y *Atlántida*, González Cuevas (2012).

(Prieto, 2009: 11). Allí fundó el Club la Rábida, donde evaluaba y formaba a sus jóvenes discípulos (Loscertales, 2012: 90-91).

En estos mismos espacios, la cátedra de Fundamentos de Filosofía de la Universidad de Sevilla y el EEHA, arrancó la singladura filosófica de Patricio Peñalver. Entre 1947 y 1952, ejerció como profesor adjunto, por oposición, a la cátedra ocupada por Arellano; en 1952 ganó una plaza de colaborador en el CSIC, siendo adscrito a la EEHA, donde se mantuvo hasta 1957³¹, cuando obtuvo Cátedra (de Fundamentos Filosóficos e Historia de la Filosofía) en la Universidad de Granada, manteniéndose en ella hasta 1962³². En esta coyuntura, ya transcurrido el protagonismo del grupo Arbor, se alcanzaba no obstante un momento de apogeo en la conquista de emplazamientos académicos por parte de filósofos de la Obra en toda la Universidad española, un proceso que se prolongaría hasta bien entrada la década de los sesenta³³. Por otra parte, en 1956 se abría la Facultad de Filosofía y Letras del Estudio General de Navarra (reconocida oficialmente como Universidad en 1964-65); en 1967 se creaba el *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra* y en 1970 la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación (Vázquez García, 2009: 90-91)³⁴.

³¹ Entre 1951 y 1958, Patricio Peñalver fue secretario general de la Universidad Hispanoamericana de la Rábida, impulsada por Pérez Embid y muy vinculada a la EEHA. Pérez-Embid redactó una amplia reseña en *Arbor* del libro *Modernidad tradicional en el pensamiento de Jovellanos* (1953), prologado por Arellano y por el que Patricio Peñalver obtuvo el Premio Nacional de Literatura (Cuenca Toribio, 2001:61).

³² Peñalver Simó (1992) y Díaz (1998). Entre 1962 y 1970 Peñalver ejerció como catedrático en la sección de Filosofía de la Universidad de Navarra, donde llegó a ocupar el cargo de Decano.

³³ Entre 1957 y 1973, aparte del caso de Patricio Peñalver (Universidad de Granada, 1957), obtuvieron cátedras de filosofía: García López (1957, Universidad de Murcia); Saumells (1958, Universidad de Madrid); Polo (1966, Universidad de Granada); Rodríguez Rosado (1967, Universidad de Valencia) y Lomba (1973, Universidad de Zaragoza). Por otro lado, en 1959 conseguía Pérez Ballestar una plaza de adjunto en la Universidad de Barcelona.

³⁴ El *Anuario*, dirigido inicialmente por Pérez Ballestar, contaba con un Consejo de Redacción compuesto por: Antonio Fontán, Luka Brajnovik, Jesús García López y Patricio Peñalver; es decir, de él formaban parte los sevillanos Fontán y Peñalver.

Fue precisamente en este contexto y en una Sevilla donde el Opus Dei ejercía su hegemonía cultural³⁵, cuando se fundó, en 1964, la revista trimestral *Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias Afines*, dirigida por Jesús Arellano (López Quintás, 1970: 705; Flórez, 1978: 136-39; Chamizo, 1988: 155 y Rodríguez Sánchez, 2012). La entidad editora, tal como aparece en el membrete de una carta del director fechada en diciembre de 1963³⁶, era el Centro de Estudios de Filosofía, vinculado al EEHA. Entre sus colaboradores se contaba a Patricio Peñalver, Pedro Cerezo, Rodríguez Rosado, Pérez Ballestar, Francisco Canals, José Todolí, Eduardo Nicol, Rof Carballo y López Quintás. Aunque su vida fue efímera (dejó de editarse en 1966)³⁷, sirvió de lugar de formación, sobre todo a través de la publicación de reseñas, para los jóvenes profesores (Juan López Álvarez, José M^a Prieto, Rafael y José Luis Rodríguez Sánchez, Antonio del Toro) que comenzaban a encuadrarse en torno a la cátedra de Arellano³⁸. En esta misma época, de gran activismo por parte de este profesor, tuvo lugar su participación en la Primera Convivencia Española de Filósofos Jóvenes (abril de 1963), cuyo impulso inicial procedió de sectores vinculados a la red oficial (Vázquez García, 2009: 91-92).

No obstante, hacia 1970, cuando Patricio Peñalver obtuvo por concurso de traslado una Cátedra de Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas Filosóficos en la Universidad de Sevilla, se había producido un distanciamiento respecto a su mentor, Jesús Arellano, relacionada con su salida del Opus Dei. Cuando Arellano regresó de Pamplona en 1974, después de un periplo de dos años, encontró un panorama, en el profesorado filosófico sevillano, que le resultó

³⁵ El poeta Vicente Aleixandre declaró en diciembre de 1967: “¡Lo que fue Sevilla durante los siglos medios, lo que fue en los años veinte (...) y lo que es hoy, con los pocos centros culturales, incluida la Universidad, dominados por el Opus!” (Cano, 1986: 184).

³⁶ La carta, consultable en Internet, está dirigida a Ferrater Mora solicitándole colaborar en la revista que estaba a punto de iniciarse (Arellano, 1963). Sin duda esta solicitud, que se reitera dos veces más en varios años, pretendía dotar al proyecto de la legitimación simbólica que proporcionaba el nombre del conocido autor del *Diccionario de Filosofía*, entonces transterrado.

³⁷ Flórez (1978: 139) y Chamizo (1988: 155) sugieren que esta falta de consolidación se debió a la inexistencia de un “colegio invisible” (concepto elaborado por Price próximo en parte al de “nódulo”) en la capital hispalense.

³⁸ Debo esta información al profesor Juan López Álvarez (comunicación personal).

poco apacible³⁹. Este cambio, de implicaciones ideológicas y religiosas, pero también de orientación filosófica, acabó introduciendo en la “filosofía licenciada” sevillana una duradera polaridad que afectó a los dos Departamentos –dirigidos respectivamente por Arellano y Peñalver– ya establecidos antes de que se inaugurara la especialidad. Esto se tradujo tanto en la pauta de reclutamiento del profesorado como en la producción académica de los mismos. Mientras el departamento de Filosofía Teórica, dirigido por Arellano, se nutría principalmente de profesores que habían cursado sus estudios de “Filosofía Pura” en la Universidad de Navarra, el de Historia de la Filosofía y de la Ciencia, dirigido por Peñalver, tendía a contratar a profesores de un perfil más híbrido, que habían cursado carreras de Letras pero no necesariamente filosóficas. Los del primer departamento tienden a realizar una carrera universitaria más precoz (edad de acceso al doctorado, al funcionariado, a la cátedra), mientras que los segundos tardan más en franquear estos umbrales. Este mismo contraste se advierte también en los temas escogidos para la realización de tesis doctorales y tesinas de licenciatura entre 1975 y 1986 (Chamizo, 1988: 144-148). De un lado una adecuación más ortodoxa al canon (trabajos sobre metafísica griega y medieval, sobre Kant y el idealismo alemán, sobre Heidegger) y del otro una mayor proclividad hacia las ciencias sociales, el arte y la literatura (el materialismo, el estructuralismo, estudios muy técnicos de historia de la ciencia, el pensamiento poético y simbólico, Ricoeur, Foucault). Es como si la escisión entre perfil *insider* y *outsider* se instalara en el interior de la institución filosófica sevillana.

La creación de la sección filosófica de la Universidad de Málaga también mantiene una filiación directa con la Universidad de Navarra. El principal alentador de la especialidad, Ignacio Falgueras (n. 1940) fue discípulo de Leonardo Polo durante el periplo de éste en la Universidad de Granada (1966-68). Teólogo de formación y estudioso de la obra de San Agustín, se había licenciado por esta especialidad en la Universidad Pontificia de Salamanca. Finalizó la especialidad de Filosofía en Navarra, nuevamente bajo la tutela de Polo. Este dirigió su tesis sobre Spinoza, defendida en 1974. En 1977 sacó plaza

³⁹ A este distanciamiento se alude veladamente en la necrológica publicada por la revista *Thémata*, 11 (1993), p. 12 cuando se dice: “algunos de nosotros no siempre coincidimos con sus criterios y sus puntos de vista sobre la política universitaria”. *Thémata*, fundada en 1984 constituiría en cierto modo una continuación de la frustrada iniciativa de *Documentación Crítica Iberoamericana*. Sobre este distanciamiento, agradezco la comunicación personal de María del Mar Vázquez-Reina Vázquez.

de adjunto en la Universidad de Málaga y en 1982, existiendo ya la especialidad, obtuvo la Cátedra de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea. Aunque la tentativa de establecer la especialidad en Málaga fue anterior a su llegada, y había sido auspiciada por Juan Fernando Ortega Muñoz y otros profesores, Falgueras consiguió imponer su criterio y su autoridad⁴⁰. Junto a Tomás Melendo (casado con una hija de Millán Puelles), forjó en cierto modo el núcleo de la herencia de Arbor y de la Universidad de Navarra en la sección malagueña. Falgueras, muy bien relacionado con Arellano y sus discípulos (ha sido cofundador de la revista *Thémata*)⁴¹, dirigió el departamento de Filosofía durante todo el periodo de formación de la titulación, entre 1978 y 1983, forjando en torno suya un grupo de discípulos muy activos. Aunque en rigor no puede decirse que la institución filosófica malagueña sea un apéndice de este nódulo enraizado en Navarra, pues hay importantes profesores en ella, como Ortega Muñoz o Rubio Carracedo, no encuadrables en su órbita, es indudable que su impulso inicial y buena parte de su continuidad derivan de esa fuente. De hecho un análisis de los títulos de las memorias de licenciatura y tesis doctorales de filosofía de la Universidad malagueña leídas entre 1978 y 1986 (Chamizo, 1988), revela la mencionada hegemonía del perfil de *insider* (metafísica antigua y medieval, fenomenología, Zubiri, existencialismo, personalismo).

La Universidad de Granada constituye un caso diferente. En su tradición inicial, entre 1957 y 1968, su cátedra filosófica estuvo ocupada por el magisterio de filósofos opusdeístas, como Patricio Peñalver y Leonardo Polo. Sin embargo, el acceso en 1970 de Pedro Cerezo a la Cátedra de Filosofía supuso un cambio sustancial. En cierto modo implicaba la presencia, en Andalucía, de una ramificación del vasto tronco de Aranguren.

Pedro Cerezo puede considerarse, en efecto, un discípulo del autor de *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Aparte de ser alumno suyo en la sección filosófica de la Universidad de Madrid, asistió asiduamente a los seminarios paralelos impartidos por Aranguren, donde se daban cita algunos de sus más destacados seguidores, como Jesús Aguirre, Javier Muguerza, Elías Díaz y José Hierro (Díaz, 2003: 26). También es sintomática de esta proximidad a

⁴⁰ Debo esta información, que agradezco, a la comunicación personal de Juan Fernando Ortega Muñoz.

⁴¹ Hubo que esperar a 1996 para que la sección filosófica malagueña pudiera contar con una revista propia, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, dirigida actualmente por Pascual Martínez Freire.

Aranguren la participación de Cerezo, siendo aún muy joven, en las Conversaciones Católicas de Gredos (Blázquez, 1991: 120).

Aunque por sus características (procedencia rural y de clase media, acumulación de signos de la excelencia académica, paso como becario por el Instituto de Filosofía del CSIC, experiencia como docente de bachillerato, desempeño frecuente de cargos de gestión, carrera universitaria precoz, recursos intelectuales derivados de la familiaridad con la Historia de la Filosofía) Cerezo se ajusta bien al modelo del *insider*, su trayectoria y su filiación con la red alternativa (Aranguren, Laín), lo sitúan a contracorriente de la ortodoxia académica.

De hecho, desde la lectura de su tesina (sobre Heidegger) y de su tesis doctoral (sobre la sustancia en Aristóteles), pasando por su experiencia alemana, bajo el magisterio de Gadamer y Heinrich, su punto de partida filosófico fue la integración de la crítica heideggeriana de la ontología clásica y la correlativa conversión de la metafísica fundacionalista –que autores como Millán Puelles o Jesús Arellano querían conservar disecándola con injertos fenomenológicos– en ontología hermenéutica. Aquí se inscribe también su posterior revisión de la historia de la metafísica de la subjetividad en clave heideggeriana y la atención especial y con fuertes connotaciones político-emancipatorias, al eje constituido por Kant, Hegel y Feuerbach.

En cierto modo su aprendizaje en Alemania y su etapa barcelonesa están muy marcados por estas preocupaciones. En Barcelona, como Catedrático de Instituto primero, y luego como Catedrático de Filosofía en la Escuela Normal, colaboró intensamente –formó parte del Consejo de Redacción– con el proyecto de la revista *Convivium*, fundada por Jaume Bofill. Esta publicación era una de las más abiertas a la modernidad filosófica europea que existía en la España de mediados de los sesenta (Flórez, 1978: 138). En ese periodo parece decisivo su encuentro y cooperación con Álvarez Bolado, alguien que en cierto modo se situaba en un horizonte análogo de preocupaciones filosóficas. En este momento alcanzó Cerezo la consagración intelectual, encargándose de dirigir, en 1965, lo que en la época se constituyó como el principal foco de renovación y debate filosófico en España: las III Convivencias de Filósofos Jóvenes, dedicadas al tema de la “Temporalidad” (Heredia Soriano, 1977: 427).

Cuando en 1970, Pedro Cerezo obtuvo la Cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad de Granada, se dedicó a desarrollar el mencionado programa de investigación, poniendo en marcha un colectivo de pensadores cuya descendencia intelectual llega hasta hoy. El ambiente filosófico de la ciudad no

era desfavorable. Desde 1961 venían editándose en Granada los *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, órgano del departamento de Filosofía del Derecho. La publicación, fundada por Agustín de Asís, estuvo dirigida después por Nicolás López Calera (1938-2012). Este joven Catedrático impulsó desde Granada uno de los focos renovadores de la Filosofía del Derecho en España, cuestionando el añejo iusnaturalismo medievalizante que aún predominaba en la disciplina y abriendo, a partir de la lectura de Hegel y de Gramsci, la opción de un “uso alternativo del derecho”, no sometido a los intereses de las clases dominantes (Rivaya, 2010: 172-73, 209, 2016-18 y 224).

Precisamente en sus primeros años en Granada, el estudio de Hegel y de la tradición hegeliana, ocupó un lugar central en las inquietudes filosóficas de Pedro Cerezo y de sus colaboradores. Las connotaciones crítico-emancipatorias de este interés eran innegables. En esa misma época, hacia 1973 tuvo lugar justamente una significativa toma de posición ideológica –impensable en el caso de Jesús Arellano– por parte de Pedro Cerezo y en nombre de su Departamento: el respaldo dado a Carlos París con motivo del cierre, por motivos políticos, del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid (París, 2006: 283).

En años sucesivos, la propuesta de ontología hermenéutica renovada y críticamente humanista, defendida por Pedro Cerezo, asumió también el cuestionamiento nietzscheano, frankfurtiano e incluso postestructuralista. Mención aparte merecen sus trabajos sobre filosofía española que parecen brotar de la exigencia –poco atendida por la generación de los “jóvenes filósofos españoles”– de integrar la propia tradición a fin de evitar los vicios del epigonismo y de la importación precipitada.

Esta filiación del grupo granadino con las pulsiones renovadoras propias de la red alternativa se advierte en la temática de las tesis doctorales y de licenciatura leídas en la Universidad de Granada entre 1975 y 1986 (Chamizo, 1988). En este caso hay un claro predominio de las problemáticas y de las corrientes más contemporáneas, algo que contrasta, sin duda, con los trabajos postulados en las Universidades de Sevilla y Málaga durante el mismo periodo. El estructuralismo, la Teoría Crítica, la filosofía analítica, la metodología de las ciencias sociales, ocupan aquí un primer plano, en contraste con la escasez de tesis sobre filosofía antigua y medieval. Otro dato que llama la atención y que subraya la mayor conformidad de las secciones malagueña y sevillana con los valores de la ortodoxia académica, pues expresan la precocidad de las carreras, es el referido al número de tesis y tesinas leídas en cada centro. Aunque todo parece indicar que

en el volumen del alumnado matriculado en la especialidad entre 1975 y 1986, Granada superaba a Málaga e incluso a Sevilla,⁴² el número de tesis de licenciatura defendidas en la sección granadina sólo alcanzó un total de 13 en ese mismo periodo, contabilizándose 11 en Málaga y 32 en Sevilla. En el caso de las tesis doctorales, la cifra es aún más elocuente; en Granada se defendieron 10, el mismo número que en Málaga (10) y la mitad de las leídas en Sevilla (20).

EPÍLOGO

En el campo filosófico andaluz situado entre el Tardofranquismo y el fin de la Transición, se constata por tanto una división estructural entre las secciones de filosofía de Málaga y Sevilla, por un lado, y la de Granada, por otro. Aunque en ambos casos predomina en general el perfil del *insider*, las dos primeras pueden entenderse como cristalizaciones del nódulo opusdeísta, mientras que la segunda entronca con el árbol constituido por el nódulo de Aranguren. La de Sevilla, no obstante y como ya se ha comprobado, estaba escindida entre un polo más afín al legado de *Arbor* y de los filósofos de la Obra y otro más conectado con la red alternativa⁴³.

Esta herencia ha marcado de un modo duradero las relaciones entabladas entre estos distintos centros de producción filosófica y permite entender, al mismo tiempo, los límites de su posible cooperación⁴⁴. Aquí se inscribe, por qué no decirlo, el fracaso a la hora de constituir una Sociedad Andaluza de Filosofía –la que lleva ese nombre se creó en 1979– que abarque realmente a los productores universitarios de toda la región o la dificultad a la hora de celebrar reuniones científicas que integren toda la producción filosófica en Andalucía⁴⁵.

⁴² Así sucedió al menos durante el curso 1985-86, cuando Granada contaba con 507 alumnos matriculados, frente a 99 de Málaga y 455 de Sevilla.

⁴³ Aquí son importantes los contactos de Diego Romero de Solís, discípulo de Patricio Peñalver, con el editor Jesús Aguirre y con el propio Aranguren.

⁴⁴ Un análisis detallado de la autoría de los artículos y de la pertenencia al Consejo de Redacción de la revista *Thémata* mostraría la estrecha colaboración entre las secciones de Málaga y Sevilla en la confección de esta publicación, y, al mismo tiempo, la escasa presencia en ella de investigadores vinculados a la Universidad de Granada.

⁴⁵ Tanto la Sociedad Andaluza de Filosofía (SAF) como las Jornadas Andaluzas de Filosofía celebradas bajo sus auspicios desde 1979, conocieron a partir de 1980 –tras la celebración de las II Jornadas– la defección del grupo de Granada y de buena parte de

En este contexto debería mencionarse también la relación mantenida por las tres secciones universitarias andaluzas existentes en la actualidad, con los profesores de filosofía establecidos en otras localidades de la región, que no cuentan con la especialidad, desde los primitivos Colegios Universitarios hasta las actuales Universidades de Huelva, Cádiz, Córdoba⁴⁶, Jaén y Almería. Si en estos tres últimos casos, debido en parte al propio reclutamiento del profesorado y a su dependencia académica, ha prevalecido el perfil característico de la sección de Granada, en la primera se reconoce el influjo de Sevilla, y en particular del núcleo aglutinado por Jesús Arellano. Cádiz por su parte ha sido “colonizada” por lo que podríamos llamar el “polo alternativo” de la sección de Sevilla⁴⁷.

Utilizando las herramientas de la sociología de la filosofía, este trabajo ha pretendido cartografiar las ramificaciones andaluzas del campo filosófico español entre el Tardofranquismo y la Transición. Al mismo tiempo ha tratado de trazar la silueta sociológica del filósofo andaluz en este periodo, huyendo a la vez del esencialismo, del *parti pris* y del irenismo descafeinado. Si el diagnóstico ofrecido ayuda a detectar las vulnerabilidades de la “filosofía licenciada” en nuestra región, su objetivo estará sobradamente cumplido.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, J.L. (1979): *Historia crítica del pensamiento español. 1. Metodología e Introducción histórica*, Madrid, Espasa Calpe.
- ARELLANO, J. (1963): “Carta a José Ferrater Mora”, Consulta: 25-3-2013 (http://dugifonsespecials.udg.edu/bitstream/handle/10256.2/2128/ID1_369_TC.pdf?sequence=1).
- AZANZA ELÍO, A. (2000): “Conversación en Madrid con Miguel Cruz Hernández”, *Anuario de Historia de la Iglesia* IX, pp. 395-413.

sus ramificaciones en toda la región. La fuente de este conflicto es la comunicación personal del profesor Juan López Álvarez, coordinador de las II Jornadas Andaluzas de Filosofía, celebradas en Cádiz.

⁴⁶ En Córdoba y durante el periodo en que José María Gómez Heras ejerció como Catedrático de Filosofía, se puso en marcha (en 1983) la revista *Dokos. Anuario de Historia de la Filosofía*, pero sólo pudo ver la luz un número (Molina Flores, 1989: 135-136).

⁴⁷ Aquí ha sido decisivo el liderazgo ejercido por Mariano Peñalver y la filiación filosófica de Ramón Vargas-Machuca, discípulo de Miguel Ángel Quintanilla.

- BLÁZQUEZ, F. (1991): *La traición de los clérigos en la España de Franco. Crónica de una intolerancia (1936-1975)*, Madrid, Trotta.
- BOURDIEU, P. y PASSERON, J. C. (1970): *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, París, Minuit.
- BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J. C. y PASSERON, J.C. (1983): *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, París, Le Haye, Mouton-EHES, 4ª ed.
- BOURDIEU, P. (1993): *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
- BOURDIEU, P. (1995): *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama.
- BOURDIEU, P. (2000): *Esquisse d'une théorie de la pratique*, París, Seuil.
- BOURDIEU, P. (2001): *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France 2000-2001*, París, Raisons d'Agir.
- BURGOS, A. (2009): "La Sevilla de Jesús Arellano", *ABC de Sevilla*, 19 de enero.
- CANO, J. L. (1986): *Los cuadernos de Velintonia. Conversaciones con Vicente Aleixandre*, Barcelona, Seix Barral.
- CASTILLA DEL PINO, C. (2005): *Casa del Olivo. Autobiografía (1949-2003)*, Barcelona, Tusquets.
- CHAMIZO, P. J. (1988): "La filosofía en Andalucía (1975-1986)", en *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 141-156.
- COLLINS, R. (2005): *Sociología de las filosofías. Una teoría global del campo intelectual*, Barcelona, Editorial Hacer.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. (1988): "Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Itinerarium vitae in philosophiam*", *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, 86-87, pp. 38-61.
- CUENCA TORIBIO, J. M. (2001): *La obra historiográfica de Florentino Pérez Embid*, Madrid, Escuela de Estudios Hispanoamericanos-CSIC.
- DE CASTRO, F. (1891): *Discurso leído en la apertura del año académico de 1891 a 1892 en la Universidad de Sevilla*, Sevilla, Imprenta Calle Almudena.
- DE HARO GARCÍA, N. (2010): *Grabadores contra el Franquismo*, Madrid, CSIC.
- DÍAZ, E. (2003): *Un itinerario intelectual de filosofía jurídica y política*, Madrid, Biblioteca Nueva.

- DÍAZ HERNÁNDEZ, O. (2008): *Rafael Calvo Serer y el grupo Arbor*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia.
- FLÓREZ, C. (1978): “Panorama de la vida filosófica en España, hoy”, en *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 120-144.
- FUENTES ARAGONÉS, J. F. (2006): “‘Lo que los españoles llaman la transición’ Evolución histórica de un concepto clave”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 36 (1), pp. 131-149.
- GIL VILLEGAS, F. (1996): *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el ‘Zeitgeist’ de la Modernidad (1900-1929)*, México, FCE.
- GOFFMAN, E. (1994): *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GONZÁLEZ CUEVAS, P. C. (2012): “Punta Europa y Atlántida”, *Historia y Política*, 28, pp. 109-138.
- HEREDIA SORIANO, A. (1977): “La vida filosófica en la España actual”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 3, pp. 417-442.
- HERNÁNDEZ GUERRERO, J. A. (2013): *La trascendencia inmanente de Mariano Peñalver Simó* (borrador de tesis doctoral inédita), Cádiz, Universidad de Cádiz.
- ILLANES, J. L. (2012): “Mi relación con Jesús Arellano: evocación y testimonio”, en *Semilla de verdad. Vida y obra de Jesús Arellano*, Sevilla, Fundación de Cultura Andaluza, Asociación de la Rábida, pp. 79-84.
- INFANTE PÉREZ, B. (1915): *Ideal andaluz. Varios estudios acerca del renacimiento de Andalucía*, Sevilla, Imprenta de Joaquín L. Arévalo.
- LÓPEZ ARANGUREN, J. L. (1989): “Recuerdo del Joven Emilio Lledó”, en *Historia, Lenguaje, Sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Barcelona, Crítica, pp. 11-12.
- LOSCERTALES ABRIL, F. (2012): “Lecciones magistrales de filosofía... de la vida”, en *Semilla de verdad. Vida y obra de Jesús Arellano*, Sevilla, Fundación de Cultura Andaluza, Asociación de la Rábida, pp. 90-93.
- LOZANO, A. (2010): “Entrevista con Miguel Hernández, filósofo arabista”, Domingo, 21 de noviembre, *Candilejas Caleidoscópicas* (blog de Aníbal Lozano). Consulta: 5-2-2013. (<http://anibalozano.blogspot.com.es/2010/11/miguel-cruz-hernandez-filosofo-arabista.html>)
- LLANO, A. (2006): *Cierto olor a yerba seca*, Madrid, Encuentro.

- LLANO, A. (2011): *Segunda navegación*, Madrid, Encuentro.
- MANNHEIM, K. (1993): “El problema de las generaciones”, *Revista española de Investigaciones Sociológicas*, 62, pp. 193-242.
- MAUGER, G. (2009) : “Génération et rapports de générations”, *Daimon. Revista de Filosofía*, 46, pp. 109-126.
- MOLINA FLORES, A. (1989): “El pensamiento en Andalucía”, en *1978-1988 Andalucía: diez años de cultura*, Sevilla, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, pp. 131-137.
- MORA GARCÍA, J.L. (2010): “La crisis de fin de siglo: destruir para crear. Invitación a releer el libro de Pedro Cerezo *El Mal del Siglo*, porque segundas lecturas siempre son buenas”, en *Razón de occidente. Textos reunidos para un homenaje al Profesor Pedro Cerezo Galán*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 257-287.
- MORENO NAVARRO, I. (2012): “La identidad histórica de Andalucía”, en *Andalucía. Identidades culturales y dinámicas sociales*, Sevilla, Aconcagua Libros, pp. 65-83.
- MORENO PESTAÑA, J.L. (2008): *Filosofía y sociología en Jesús Ibáñez. Genealogía de un pensador crítico*, Madrid, Siglo XXI.
- MORENO PESTAÑA, J. L. (2013): *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- MUÑOZ, J. y MARTÍN, F. J. (2011): “Entrevista a Emilio Lledó”, en *El texto de la vida. Debate con Emilio Lledó*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 151-169.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983 [1927]): “Teoría de Andalucía”, en *Obras Completas*, Tomo VI, Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente, pp. 111-120.
- ORTEGA MUÑOZ, J.F. (1982): *Apuntes para una teoría de Andalucía*, Málaga, Ágora.
- ORTEGA MUÑOZ, J. F. (2000): *Filosofía andaluza y filosofía en Andalucía. Delimitación conceptual*, Málaga, Universidad de Málaga.
- PARÍS, C. (2006): *Memorias sobre medio siglo*, Barcelona, Península.
- PASSERON, J.C. (2006): *Le raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation*, París, Albin Michel.
- PEÑALVER SIMÓ, M. (1992): “Presentación. Evocación de Patricio Peñalver”, *Fragmentos de Filosofía*, 2, pp. 9-11.

- PEÑALVER SIMÓ, M. (1997): "Tiempo y transgresión: elementos para una 'salvación' antirromántica de Andalucía", en *Desde el sur. Lucidez, humor y sabiduría*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, pp. 39-51.
- PEÑALVER SIMÓ, P. (1981): "La filosofía y el pensamiento en Andalucía", *Revista de Estudios Regionales*, Número Extraordinario, 3, pp. 117-135.
- QUINTANILLA, M.A. (dir.) (1976): *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca, Sígueme.
- PINTO, L. (2007): *La vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine*, París, Seuil.
- PRIETO, J.M. (2009): "En la muerte-vida de Jesús Arellano (1921-2009)", *Thémata. Revista de Filosofía*, 41, pp. 11-13.
- RODRÍGUEZ, J.C. (1999): *Dichos y escritos: sobre la otra sentimentalidad y otros textos fechados de poética*, Madrid, Hiperión.
- RODRÍGUEZ SÁNDEZ, R. (2012): "Evocación de una revista", en *Semilla de verdad. Vida y obra de Jesús Arellano*, Sevilla, Fundación de Cultura Andaluza, Asociación de la Rábida, pp. 208-213.
- S. A. (1992): "Jesús Arellano. Esbozo bio-bibliográfico", *Thémata. Revista de Filosofía*, 9, pp. 7-19.
- SÁNCHEZ GONZÁLEZ, J. (2007): "La historia del tiempo presente en España y los estudios sobre la Transición Democrática española: un balance y algunas reflexiones", en *Historia de la transición en España. Los inicios del proceso democrático*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 45-60.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2009): *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2011): "Rituales de interacción y especies de capital en el neonietzscheanismo español", *Daimon. Revista de Filosofía*, 53, pp. 47-66.

Recibido: 4 octubre de 2013

Aceptado: 4 de noviembre de 2013

Francisco Vázquez García es Catedrático de Filosofía de la Universidad de Cádiz, de la que fue Decano en 2004-2005. Ha realizado estancias como investigador becado en el Centre Michel Foucault (París) y en el Centre de Recherches Historiques de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (París). Especialista en filosofía contemporánea española y francesa y en historia cultural de la sexualidad. Sobre esta última temática y junto al historiador Andrés Moreno Mengíbar ha publicado: *Poder y Prostitución en Sevilla (siglos XIV al XX)*, 2 vols., (Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, reed. 1998), *Sexo y Razón. Una Genealogía de la Moral Sexual en España (siglos XVI-XX)* (Madrid, Akal, 1997), *Crónica de una Marginación. Historia de la Prostitución en Andalucía desde el siglo XV hasta la actualidad* (1999), *Historia de la Prostitución en Andalucía* (Sevilla, Fundación Lara, 2004). Por otro lado, con el hispanista de la Universidad de Leeds, Richard Cleminson, ha publicado *“Los Invisibles”. A History of Male Homosexuality in Spain (1850-1940)* (Cardiff, Wales U.P., 2007) (traducción castellana en la editorial Granada, Comares, 2011) y *Hermaphroditism. Medical Science and sexual identity in Spain, 1850-1960* (Cardiff, Wales U.P., 2009) (traducción castellana Granada, Comares, 2011) y *Sex, Identity and hermaphrodites in Iberia 1500-1800* (London, Pickering and Chatto, 2013). francisco.vazquez@uca.es